

MASDUKI

**USAHA PEMBARUAN USHUL FIQH
MUHAMMAD SYAHRUR**

Abstrak:

Teori hukum Islam atau disebut juga ushul al-fiqh adalah salah satu disiplin ilmu keislaman tradisional yang memiliki posisi sangat penting dalam pengembangan hukum Islam. Dalam disiplin ilmu inilah pembahasan mengenai dasar-dasar pemikiran atau paradigma keilmuan dan kaidah-kaidah yang sangat diperlukan sebagai pijakan dasar dalam membangun sebuah formulasi hukum Islam yang diinginkan dibahas secara tuntas. Dengan perkataan lain, ushul al-fiqh adalah disiplin ilmu yang paling bertanggung jawab sebagai perangkat metodologis yang paling berkompeten guna menyusun, membentuk, dan memberi corak hukum Islam yang diharapkan.

Namun belakangan ini, dengan semakin berkembang dan kompleksnya tingkat budaya dan pengetahuan manusia, ushul fiqh yang dibangun oleh Imam Syafi'i tersebut mengalami kemandekan kalau tidak dikatakan kematian, karena dianggap tidak sanggup memberi kontribusi dan solusi masalah-masalah manusia modern. Karena itu beberapa pemikir Islam mutakhir merasa gelisah dengan keadaan seperti itu. Salah seorangnya adalah Muhammad Syahrur, seorang insinyur yang juga serius mengkaji Islam dalam kaitannya dengan isu-isu kekinian, menggagas penafsiran ulang terhadap warisan Islam klasik. Salah satu gagasannya adalah mengkaji ulang terhadap al-Qur'an. Ia tafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan yang digabung dengan latar belakang keilmuannya yang berdasar pada matematika dan fisika, melahirkan kajian tafsir yang berbeda dengan tafsir konvensional selama ini. Dari kajian tafsir al-Qur'an yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum Syahrur melahirkan gagasan yang baru terhadap masalah-masalah hukum Islam yang selama ini dianggap sudah ajeg, dengan melahirkan teori batas. Bahwa hukum Tuhan mempunyai batas, batas atas dan batas bawah. Selama manusia bermain tidak melewati batas atas dan bawah tersebut, maka ia masih di dalam hukum Tuhan.

Kata Kunci: *Ushul Fiqh, Muhammad Syahrur, Teori Batas*

Pendahuluan

Beberapa pemikir Islam kontemporer, berpendapat bahwa kemunduran yang dialami Fiqh Islam dewasa—salah satu faktornya—diduga kuat oleh kurang relevansinya perangkat ilmu teoritik ilmu ushul fiqh untuk memecahkan problem kontemporer. Formulasi hukum Islam yang terdeskripsikan dalam kitab-kitab fikih klasik pada beberapa aspeknya sudah mengalami *crisis of relevance* dengan kondisi saat ini, terutama jika dikaitkan dengan standar hak asasi manusia internasional.¹

Sementara pertanyaan tentang bagaimana teks suci (al-Qur'an maupun as-Sunnah) dapat dipahami dan kemudian diaplikasikan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak sama dengan konteks zaman Nabi SAW, tetap saja masih menjadi agenda besar bagi umat Islam dewasa ini. Pertanyaan semacam ini menurut sebagian pemikir kontemporer seperti Muhammad Iqbal, Muhammad Ahmad Toha, Abdullahi Ahmed an-Na'im, Muhammad Said Asymawi, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur sama sekali tidak dapat diselesaikan hanya dengan berkuat pada teks (nash) atau hanya berpijak pada prinsip konsep mashlahah klasik, seperti yang digagas oleh 'Izuddin Abd as-Salam, al-Ghazali, maupun Asy-Syatibi. Bahkan mereka beranggapan bahwa prinsip *mashlahah* tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam mampu hidup di dunia modern.

Sebenarnya menurut Wael B. Hallaq,² usaha-usaha pembaharuan Ushul Fiqh pasca asy-Syatibi tidak pernah berhenti. Dalam sejarah pembaruan ushul fiqh di dunia modern telah tercatat nama-nama: Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Abdul Wahhab Khallaf, 'Allal al-Fasi, Hasan Turabi dan lain-lain. Tetapi mereka tidak menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip *mashlahah* yang ditawarkan asy-Syatibi melalui teori *maqashid*-nya yang terkenal itu. Mereka ini dikategorikan oleh Wael B. Hallaq sebagai pembaharu penganut aliran *utilitarianisme keagamaan* (*religious utilitarianism*). Sementara yang dianggap menawarkan teori baru dengan cenderung membuang teori-teori ushul fiqh lama dan bercorak liberal, dinamai aliran *religious liberalisme*. Masih menurut Hallaq, upaya pembaharuan di bidang ushul kelompok kedua ini dalam rangka membangun metodologinya yang ingin menghubungkan antara teks suci dan realitas dunia modern lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit makna teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks.

Dalam tulisan ini, penulis mencoba membaca pemikiran Muhammad Syahrur, sebagai salah seorang yang dianggap mengusung ide-ide pembaharuan ushul fiqh kontemporer, yang pemikirannya patut disimak atau bahkan mungkin diterima sebagai alternatif solusi hukum Islam

dalam menghadapi problematika dalam berbagai bidang kehidupan yang sangat kompleks saat ini.

Biografi Singkat, Pendidikan dan Aktifitas Muhammad Syahrur³

Muhammad Syahrur Dayb dilahirkan di Syahiliyyah Damaskus, Suriah pada 11 Maret 1938. anak kelima dari seorang tukang celup yang memutuskan untuk mengirimkannya bukan pada pondokan (kuttab) atau sekolah keagamaan lokal (madrasah). Ia Menjalani pendidikan dasar dan menengahnya di lembaga pendidikan Abd ar-rahman al-Kawakibi, di al-Midan di pinggiran kota sebelah selatan Damaskus dan tamat pada tahun 1957.

Kemudian mendapat beasiswa pemerintah untuk studi teknik sipil (*al-handasah al-madaniyyah*) di Moskow, Uni Soviet, pada Maret 1957. Berhasil meraih gelar diploma dalam teknik sipil pada tahun 1964. Kemudian pada tahun berikutnya bekerja sebagai dosen Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Selanjutnya oleh pihak Universitas ia dikirim ke Universitas Negeri Irlandia di Dublin (Dublin College of Ireland) untuk memperoleh gelar magister dan doktoralnya dalam spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Pondasi, hingga memperoleh gelar Master of Science-nya pada 1969 dan gelar Doktor pada tahun 1972. Sampai sekarang, Dr. Ir. Muhammad Syahrur masih mengajar di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dalam bidang Mekanika Pertanahan dan Geologi.

Pada tahun 1982-1983, Dr. Ir. Muhammad Syahrur dikirim kembali oleh pihak Universitas untuk menjadi tenaga ahli pada as-Saud Consult, Arab Saudi. Dia juga, bersama beberapa rekannya di Fakultas membuka Biro Konsultan Dar al-Istisyarat al-Handasiyyah di Damaskus. Dia juga menguasai bahasa Inggris, Rusia, selain bahasa ibunya sendiri, bahasa Arab. Di samping itu ia juga menekuni bidang yang menarik perhatiannya, yaitu filsafat Humanisme dan pendalaman makna bahasa Arab. Tulisannya banyak tersebar di Damaskus, khususnya dalam bidang spesialisnya; di antaranya tentang teknik pondasi bangunan—dalam tiga volume—dan mekanika tanah.

Namun, Syahrur yang berlatar belakang teknik ini, ternyata meminati juga secara mendalam masalah-masalah keislaman melalui otodidak. Hal ini sebagaimana diwujudkankannya dalam *al-Kitab wa al-Qur'an; qira'ah mu'ashirah*. Buku inilah sebenarnya yang telah membuat namanya melejit dalam kancah blantika pemikiran keislaman. Renungan dalam buku ini ternyata tidak tanggung-tanggung, sebab ditulisnya waktu yang cukup lama, 20 tahun, dengan menghabiskan sekitar 800 halaman lebih. Tepatnya sejak ia masih dalam proses penulisan disertasi doktoralnya di Irlandia sampai diterbitkan untuk pertama kalinya di

Damaskus dan selanjutnya edisi Kairo-nya diterbitkan pada tahun 1992 oleh Sina Publisher dan al-Ahali, penerbit gerakan pencerahan (disebut kelompok sekuler) di Mesir saat ini.

Karya-karya Dr. Ir. Muhammad Syahrur dalam bentuk buku:

1. Bidang teknik: *al-Handasah al-Asasiyyah* (2 volume) dan *al-Handasah al-Turabiyyah*.
2. Bidang keislaman: *al-Kitab wa al-Qur'an; qira'ah mu'ashirah*, terbit pertama kali tahun 1990, *Dirasah Islamiyyah Mu'ashirah fin ad-Dawlah wa la-Mujtama'*, 1994, *al-Islam wa al-Iman Manzhumah al-Qiyam*, 1996, *Nahw Ushul Jadidah li al-fiqh al-Islami; fiqh al-Mar'ah*, 2000.

Di samping itu, Syahrur juga kerap menyumbangkan buah-pikirannya lewat artikel-artikel dalam seminar atau media publikasi, seperti "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam Muslim Politics Report, 14 (1997), dan "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman", dalam, Kuwaiti Newspaper, dan kemudian dipublikasikan juga dalam, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998).⁴

Sebagai seorang yang tidak diperkirakan masuk dalam lingkaran wacana keagamaan, Syahrur harus menghadapi penentangan massif dari hampir seluruh para ahli yang profesional di bidang agama. Pada saat yang sama ia tidak memiliki lembaga pendukung, baik jaringan yang berbasis akademis maupun lembaga pendidikan Islam. Terbitnya buku 'al-Kitab wa al-Qur'an' ini—yang diakui oleh Jamal al-Bana—seorang intelektual Muslim Mesir, tokoh gerakan buruh dan adik kandung Hasan al-Bana', sebagai metode baru dalam interpretasi teks kitab suci al-Qur'an itu—telah memicu kontroversi yang keras, kemudian muncullah berbagai buku dan tulisan, baik dari pihak yang pro maupun yang kontra.⁵ Nama-nama seperti Wahbah al-Zuhaili, Salim al-Jabi (*Mujarrad Tanjim*, 3 volume), Thahir al-Syawwaf (*Tahafut Qira'ah Mu'ashirah*) dan Khalid al-'Akk (*al-Furqan wa al-Qur'an*), Ahmad Imran (*al-Qira'ah al-Mu'ashirah li al-Qur'an fi al-Mizan*) adalah di antara mereka yang kontra terhadap buku itu. Sebaliknya, Wael B. Hallaq,⁶ Dale F. Eickelman,⁷ dan Halah al-Quri (*Qira'ah 'ala Kitab al-Kitab wa al-Qur'an*), adalah di antara mereka yang pro dan menunjukkan kekaguman terhadapnya. Bahkan ada yang menjuluki Syahrur sebagai "Immanuel Kant di Dunia Arab" atau sebagai "Martin Luther dalam Islam dan buku-bukunya disejajarkan dengan 95 tesis yang dipakukan Martin Luther di Pintu Gereja istana Wittenberg pada tahun 1517. Dualisme penilaian ini ternyata tidak hanya bergema di tingkat individual, tetapi juga membawa implikasi di tingkat kenegaraan. Pemerintah-pemerintah seperti Saudi Arabia, Mesir, Qatar, dan Uni Emirat Arab, secara keras melarang peredaran buku itu ke negaranya.

Tetapi di pihak lain, Sultan Qaboos di Oman, malah memberikan penilaian yang positif, sampai ia membagi-bagikan buku itu kepada para menteri, dan merekomendasikan mereka untuk membacanya.⁸

Bisa dimaklumi pendidikannya pada sekolah mesin mempunyai pengaruh besar dalam membentuk pola analisisnya. Dalam pemahaman kembali (rereading) al-Qur'an dan as-Sunnah, ia menggambarkan pada ilmu-ilmu alam, khususnya matematika dan fisika. Menurut Wael B. Hallaq, Syahrur mempunyai pendapat yang unik dalam menafsirkan kembali al-Qur'an dan as-Sunnah secara khusus dan dalam membangun hukum menjadi sebuah sistem komprehensif, secara umum. Meskipun Syahrur menyatakan bahwa bukunya tidak lebih sebagai bacaan kontemporer (qira'ah mu'ashirah), bukan petunjuk penafsiran atau hukum/fiqh.⁹

Pemikiran Muhammad Syahrur dan Islam Kontemporer

Menurut Muhammad Syahrur, pemikiran Islam kontemporer memiliki problema-problema berikut:¹⁰

1. Tidak adanya metode penelitian ilmiah yang obyektif, khususnya terkait dengan kajian Nash (ayat-ayat al-Kitab) yang diwahyukan kepada Muhammad.
2. Kajian-kajian keislaman yang ada seringkali bertolak dari perspektif-perspektif lama yang dianggap sudah mapan, yang terperangkap dalam kungkungan subyektifitas, bukan obyektifitas. Kajian-kajian itu tidak menghasilkan sesuatu yang baru, melainkan hanya semakin memperkuat asumsi yang dianutnya.
3. Tidak dimanfaatkannya filsafat humaniora, lantaran umat Islam selama ini masih mencurigai pemikiran Yunani (Barat) sebagai keliru dan sesat.
4. Tidak adanya epistemologi Islam yang valid. Hal ini berdampak pada fanatisme dan indoktrinasi mazhab-mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran abad-abad silam, sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tidak berkembang.
5. Produk-produk fiqh yang ada sekarang (*al-fuqaha` al-khamsah*) sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas. Yang diperlukan adalah formulasi fiqh baru. Kegelisahan semacam ini sebetulnya sudah muncul dari para kritikus, Tapi, umumnya hanya berhenti pada kritik tanpa menawarkan alternatif baru.

Di tempat lain, Syahrur mengatakan, kajian-kajian keislaman yang ada sering melupakan dimensi universalitasnya (*shalih li kull zaman wa makan*). Indikasinya, konstruksi fiqh selalu berada pada posisi keberpihakan; bahwa "saya sajalah yang paling benar". Formulasi fiqh seperti ini

menghalangi umat Islam sendiri dari prinsip dasar syariah, yaitu keberadaan Muhammad sebagai Rasul untuk semua manusia, dan risalahnya tetap layak dan relevan untuk segala zaman dan tempat. Karakter fiqh yang sering dilupakan ini menurut Syahrur adalah hanifiyyah (elastisitas, perubahan). Celakanya, “kesalahan” ini dilegalkan dengan klaim “pintu ijtihad telah tertutup dalam teks yang qath’i dan sharih”. Bagi Syahrur:

Andaikata Islam itu cocok dan relevan untuk segala tempat dan waktu, niscaya setiap orang harus mengakui bahwa *al-Kitab* (al-Qur`an dalam pengertian umum) itu diturunkan kepada kita yang lahir pada paruh kedua abad ke-20 ini, dan seolah-olah Nabi saw baru saja meninggal dan telah menyampaikannya pada kita (وكان النبي صلعم توفي حديثا وبلغنا هذا الكتاب).¹¹

Karena itulah Syahrur sangat bersikeras bahwa tiap-tiap generasi mampu memberikan interpretasi al-Qur`an yang memancar dari realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi di mana mereka hidup. Hasil interpretasi al-Qur`an generasi awal tidaklah mengikat masyarakat Muslim modern. Bahkan lebih jauh, kesalahan utama fiqh Islam dan tafsir al-Qur`an konvensional sekarang ini bersumber dari kesalahan metodologi yang tidak memperhatikan karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks-teks Kitab Suci, sehingga membebani punggung umat dan tidak sesuai lagi dengan kemajuan ilmu pengetahuan serta situasi dan kondisi abad ke-20.¹² Syahrur yakin bahwa Muslim modern, karena kemajuan budaya dan ilmu pengetahuan mempunyai perangkat pemahaman metodologis yang lebih baik dibandingkan para pendahulunya (abad ke-7 M) dalam memahami pesan-pesan Allah (al-Qur`an) yang disampaikan kepada Rasul-Nya.

Pendekatan Muhammad Syahrur dalam “membaca ulang” al-Kitab

Metode dan pendekatan yang digunakan Syahrur dalam mengkaji al-Qur`an (Syahrur menamai al-Qur`an dalam pengertian selama ini adalah al-Kitab) secara umum didasarkan atas teori-teori yang terdapat dalam filsafat bahasa (linguistik). Tentu saja, ini berawal dari pertemuan Syahrur dengan Ja`far Dik al-Bab yang kemudian memperkenalkan formulasi linguistik Abu `Ali al-Farisi.¹³ Dalam formulasi ini, terangkum dua dasar teoretis dari dua soko-guru utama: 1. Teori linguistik Ibn Jinni dalam *Khashaish*-nya, dan 2. Teori linguistik Imam Jurjani dalam *Dala`il al-I`jaz*. Linguistik Ibn Jinni didasarkan atas teori-teori: a. Adanya struktur bahasa atau kalimat, termasuk suara sebagai sumber bahasa, b. Bahasa tidak tercipta dalam satu waktu melainkan

berkembang secara evolutif, c. Bahasa senantiasa mengikuti sistematika atau aturan strukturnya, dan d. Perpautan antara bahasa, suara, dengan kondisi psikologis penggunaanya. Sedang teori-teori linguistik dari Imam Jurjani, antara lain: a. Struktur bahasa dan fungsi transmisinya, dan b. Keterkaitan antara bahasa dengan pemikiran.¹⁴

Bila kedua akumulasi teori ini dikombinasikan, hasilnya adalah: a. Bahasa mempunyai struktur, b. Bahasa merupakan penampakan fenomena sosial, dan c. Keterkaitan antara bahasa dan pemikiran. Tetapi, formulasi linguistik seperti ini semata belum cukup bagi Syahrur untuk menopang pemikirannya dalam mengkaji teks-teks al-Qur'an. Karena itu, sebagaimana juga memperoleh dukungan dari Mu'jam Maqayis al-Lughah-nya al-Farisi, yang notabene adalah teori yang berasal dari al-Farisi sendiri yang diajarkan oleh gurunya Tsa'lab, Syahrur menemukan asumsi dasarnya yaitu bahwa dalam bahasa Arab tidak ditemukan adanya sinonim (muradif). Dari situlah kemudian Syahrur membuat pembatasan kaedah dasar-dasar metodologi linguistiknya, yaitu: 1. Dalam bahasa tidak ada sinonim, bahkan boleh jadi dalam satu kata memiliki makna yang banyak. Apa yang selama ini diyakini sebagai sinonim tidak lebih dari sebuah kepalsuan atau muslihat (*khud'ah*). 2. Kata adalah ekspresi dari makna 3. Yang paling penting dari bahasa adalah makna. 4. Bahasa apa pun tidak akan dapat dipahami bila tidak ditemukan adanya kesesuaian bahasa itu dengan rasio dan realitas obyektif.¹⁵

Beberapa konsep Muhammad Syahrur berkaitan dengan penafsiran nash-nash al-Qur'an

Secara global, buku *al-kitab wa al-Qur'an; qira'ah mu'ashirah* ini bisa dibagi ke dalam dua kelompok. Yang pertama dan merupakan bagian yang paling penting adalah pemikiran-pemikiran dasar yang terdiri dari kaidah-kaidah metodologis yang menjadi landasan rentetan pemikirannya dalam interpretasi teks al-Qur'an. Adapun yang kedua adalah hasil pemikiran dari metodologi dasar tersebut. Bagian utama dan yang paling penting dalam kerangka pemikiran Syahrur ini tampaknya terangkum dalam dua pengantar (*muqaddimah*) bukunya dan Bab I yang merupakan wilayah pemetaan analisis terhadap kata-kata kunci dalam al-Qur'an.

Menurut penemuan Syahrur, dengan pendekatan filsafat bahasa (linguistik), ayat *al-Kitab* memiliki tiga kategori.¹⁶ Namun pengkategorian ini tidak dapat dipahami sebelum membedakan antara konsep *an-nubuwwah* dan *ar-risalah*. *An-Nubuwwah* adalah akumulasi pengetahuan yang diwahyukan kepada Muhammad yang kemudian memposisikannya sebagai nabi. Konsep *an-nubuwwah* mencakup seluruh informasi (*al-akhbar*) dan pengetahuan (*al-ma'lumat*) yang tertera dalam al-Kitab. *Ar-*

Risalah adalah kumpulan penetapan hukum yang disampaikan kepada Muhammad sebagai pelengkap bagi pengetahuan yang telah diwahyukan. Ar-Risalah ini kemudian memposisikannya sebagai rasul. An-Nubuwwah identik dengan ilmu pengetahuan, sedangkan ar-Risalah identik dengan hukum. Dari pengertian ini lanjut Syahrur, dapat dipahami bahwa teori tentang eksistensi alam semesta, manusia, dan tafsir sejarah merupakan bagian dari an-nubuwwah dan merupakan ayat-ayat mutasyabihat. Adapun penetapan hukum yang terdiri dari masalah waris, ibadah, akhlak, muamalah, hukum perdata (*al-ahwal asy-syakshiyah*) dan larangan-larangan merupakan kategori ar-risalah dan semua itu adalah ayat-ayat muhkamat.

Tiga kategori ayat al-Kitab menurut Syahrur adalah sebagai berikut:

1. *al-ayat al-muhkamat*, yaitu ayat-ayat yang menandai kerasulan Muhammad. Al-Kitab mengistilahkan dengan “umm al-kitab” yang berarti induk al-kitab. Selain masalah ibadah, akhlak dan hudud, ayat-ayat inilah yang menerima ijtihad sesuai dengan kondisi sosial dan ekonomi masyarakat.
2. *al-ayat al-mutasyabihat*, al-Kitab menyebutnya dengan istilah “*al-qur’an dan sab’ al-matsani*”, yaitu ayat-ayat tentang akidah yang dapat menerima ta’wil dan tunduk kepada pengetahuan yang nisbi.
3. Ayat *la muhkam wa la mutasyabih*, al-kitab mengistilahkan dengan “*tafshil al-kitab*”.

Selanjutnya dalam pengantar (tamhid) bab I bukunya, Syahrur menganalisa empat kata kunci: *al-Kitab*, *al-Qur’an*, *al-Zikr*, dan *al-Furqan*. Masing-masing diyakini memiliki makna dan implikasi berbeda dalam penggunaan dan penerapannya sehingga pelacakan maknanya dalam al-Qur’an sendiri tidak dapat terelakan.

Al-Kitab yang berasal dari akar kata k-t-b adalah kumpulan berbagai hal yang berkaitan antara yang satu dengan yang lainnya menghasilkan satu makna utuh. Syahrur membedakan antara *kitab* (tanpa al) dengan al-Kitab (menggunakan al ta’rif). Yang pertama hanya memuat satu tema atau kumpulan tema-tema tertentu dalam al-Qur’an. Dalam hal ini, penyebutan seluruh isi al-Qur’an (mulai al-Fatihah hingga an-Nas) dengan *kitab* (tanpa al) jelas tidak tepat, karena dalam al-Qur’an sendiri banyak terkandung berbagai tema seperti *kitab ash-shalah* dan *kitab ash-shaum*. Karena lafal kitab (tanpa al) tidak akan memiliki makna yang sempurna sebelum dikaitkan dengan kata lain. Sementara yang kedua, al-Kitab, mencakup keseluruhan wahyu al-Qur’an yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW. Dengan kata lain, al-Kitab sama dengan istilah

al-Qur'an dalam penggunaan mayoritas umat Islam untuk menyebut wahyu Allah yang tertulis dalam mushhaf.¹⁷

Al-Kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dalam posisinya sebagai Nabi dan Rasul sekaligus, jelas memiliki komposisi yang disesuaikan dengan posisi kerasulan dan kenabian tersebut, sehingga al-Kitab terbagi menjadi dua bagian besar, yaitu *kitab an-nubuwwah* dan *kitab ar-risalah*.¹⁸

Untuk menentukan bagian-bagian al-Kitab yang termasuk dalam kategori *nubuwwah* dan *risalah*, Syahrur mengutip ayat 7 surat Ali Imran:

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الأبواب

Menurut pemahaman Syahrur, ayat ini tidak hanya menunjukkan adanya dua klasifikasi kandungan al-Kitab: *muhkamat* dan *mutasyabihat*, sebagaimana dipahami oleh sebagian besar ulama, melainkan juga secara implisit mengandung satu klasifikasi baru, yaitu ayat-ayat yang tidak muhkam dan juga tidak mutasyabih (*la muhkam wa la mutasyabih*). Pengertian baru ini diperoleh dari kata *وأخر* dalam ayat di atas yang menggunakan bentuk nakirah, suatu bentuk kata yang tidak menunjukkan makna khusus secara spesifik. Hal ini akan berbeda seandainya lafal *وأخر* dinyatakan dalam bentuk ma'rifah *والآخر*, maka ayat-ayat al-Kitab hanya mengenal dua klasifikasi saja, *muhkam* dan *mutasyabih*. Oleh karena itu menurut Syahrur, ayat di atas menegaskan bahwa dalam kandungan al-Kitab selain yang muhkamat juga terdapat "yang lain" *وأخر* yaitu *mutasyabih* dan *la muhkam wa la mutasyabih*. Dengan demikian, kitab an-nubuwwah meliputi ayat-ayat yang termasuk dalam klasifikasi *mutasyabih* dan *la muhkam wa la mutasyabih*. Sedangkan *kitab ar-risalah* mencakup ayat-ayat yang berbeda dalam rangkaian *muhkamat*.¹⁹

Muhkamat adalah kumpulan ayat-ayat yang terangkum dalam istilah *umm al-kitab*, yaitu ayat yang memuat penjelasan mengenai hukum, norma-norma perilaku manusia, ibadah, hubungan sosial dan akhlak. Kumpulan ayat-ayat ini yang membentuk kerasulan Muhammad SAW. Sedangkan yang dimaksud *mutasyabihat* adalah seluruh kandungan al-Kitab selain ayat muhkamat dan *tafsil al-kitab*, yaitu ayat-ayat yang termasuk kategori al-qur'an dan *sab' al-matsani*. Rangkaian ayat-ayat mutasyabihat

ini adalah bagian al-Kitab yang membentuk kenabian Muhammad SAW.²⁰

Ayat-ayat al-Qur'an meliputi dua hal: *pertama*, berkaitan dengan prinsip-prinsip universal tentang seluruh eksistensi seperti penciptaan alam, kiamat, surga dan neraka, yang keseluruhannya mutlak atas kehendak Allah yang bersifat niscaya dan qadim (*kalam qadim*) yang disebut *aj-juz' ats-tsabit*. Kedua, berkaitan dengan prinsip khusus-partikular yang meliputi berbagai peristiwa dan kejadian alam serta sejarah manusia. Pada bagian yang disebut sebagai sesuatu yang berubah ini (*al-juz' al-mutaghayyir*) ini manusia bisa berperan menentukan arah perubahan melalui permohonan atau doa kepada Allah SWT. Disinilah terdapat kehendak Allah yang bersifat temporal (*kalam muhdats*).²¹

Selain muhkamat dan mutasyabihat syahrur juga menjelaskan klasifikasi lain yang tidak terdapat dalam keduanya yaitu *la muhkam wa la mutasyabihat* yang tercermin dalam kategori *tafshil al-kitab*, yang dimaknai dua macam: pertama *tafshil al-kitab* berarti ayat-ayat yang menjelaskan kandungan al-Kitab seperti mislanya ayat 7 Ali Imran. Kedua *tafshil al-kitab* berarti ayat-ayat al-qur'an yang menjadi pemisah bagi ayat-ayat muhkamat dalam urutan tertib mushhaf.

Selanjutnya kata kunci yang dijelaskan Syahrur adalah *adz-dzikir* dan *al-furqan*. Adz-Dzikir adalah proses verbalisasi al-Kitab yang terdapat di *Laub Mahfuzh (kalam qadim)* ke dalam bahasa Arab.²² Sedangkan pengertian *al-furqan* yang merupakan bagian dari umm al-kitab, ia membaginya menjadi dua macam: pertama, *al-furqan al-'amm* yaitu sepuluh wasiat (*al-washaya al-'asyrah*) yang terangkum dalam tiga ayat: 151-153 surat al-An'am. Allah mewahyukan sepuluh wasiat ini juga kepada Nabi Musa dan Isa, sehingga sepuluh wasiat ini menjadi titik temu dari ketiga agama samawi ini. Makna yang terkandung dalam wasiat ini adalah penekanan terhadap ketakwaan sosial atau yang disebut akhlak bukan bernuansa kesalehan individu.²³

Kedua, *al-furqan al-khash* yaitu wasiat-wasiat yang khusus diwahyukan kepada Nabi Muhammad, walaupun substansinya tidak berbeda dengan *al-furqan al-amm*, namun ungkapan redaksinya tidak menggunakan kata perintah dan larangan secara tegas melainkan hanya bersifat informatif. Selain *al-furqan al-khash* mengantarkan manusia menjadi pribadi yang takwa, juga mengantarkan mereka menjadi tokoh atau pemimpin golongan orang-orang yang bertakwa (*aimmah al-muttaqin*). (Untuk memudahkan dan menyederhanakan kandungan al-Kitab Syahrur membuat diagram lihat dalam lampiran makalah ini).

Analisis Syahrur terhadap beberapa kata kunci dalam al-Kitab, sebagaimana uraian di atas, tidak hanya menegaskan adanya perbedaan

antara dirinya dengan ulama lain dalam memaknai kata-kata tersebut tapi juga sekaligus mengukuhkan tidak adanya sinonimitas dalam bahasa termasuk *al-Kitab*. Kata al-qu'an, al-furqan, adzikir dan al-kitab yang selama ini dipahami memiliki makna sinonim yaitu sebagai kumpulan nama-nama bagi wahyu yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW²⁴ ternyata, dalam pandangan Syahrur, masing-masing memiliki makna dan signifikansi yang jauh berbeda.

Teori Batas (نظرية الحدود)

Syahrur memandang adanya perbedaan besar antara risalah Muhammad SAW dengan risalah Musa As dan Isa AS. Dua risalah terakhir ini sifatnya temporer dan lokal, hanya cocok untuk kondisi zaman dan waktu ketika keduanya hidup. Oleh karenanya, kedua agama itu, Yahudi dan Nasrani, hanya didapati dalam bentuk-bentuk ritual dan budi pekerti yang cenderung berada di luar peraturan hidup. Adapaun risalah Muhammad, selaku penutup para Nabi dan Rasul, memiliki sifat khusus dari kedua risalah sebelumnya, yakni rahmatan lil alamin (QS al-Anbiya': 107, al-A'raf:158) dengan keistimewaan ini risalah Muhammad menjadi mudah dijalankan dan menarik juga bagi kalangan non muslim. Sayangnya keistimewaan tersebut selama ini terabaikan yang menjadikan hukum Islam terperjara (stagnan).²⁵

Ada dua sifat pokok yang terdapat dalam al-Kitab yang mutlak yang harus dimengerti untuk memahami keistimewaan agama Islam, yakni *hanifiyyah* dan *istiqamah*. Kedua sifat ini selalu bertentangan tetapi saling melengkapi. Berdasarkan sejumlah ayat di mana kedua kata tersebut terdapat, Syahrur menyimpulkan bahwa makna *hanifiyyah* adalah penyimpangan dari sebuah garis lurus, sedangkan *istiqamah* artinya kualitas (sifat) dari garis lurus itu sendiri atau yang mengikutinya. Kedua sifat ini merupakan bagian integral dari risalah yang mempunyai hubungan simbiotik. *Hanifiyyah* adalah sifat alam yang terdapat juga dalam sifat alamiah manusia. Hukum Fisika menunjukkan tidak ada benda yang gerakannya dalam garis lurus terus. Seluruh benda sejak dari elektron yang paling kecil hingga galaksi yang terbesar diangkasa memiliki jalur gerak yang melengkung "condong pada arah tertentu" tidak ada satupun yang bergerak menurut garis lurus. Oleh karenanya, Allah menjadikan sifat hanifiyyah sebagai sifat dasar alam semesta beserta seluruh isinya. Oleh karena itu manakala manusia dapat mengusung sifat seperti ini maka ia akan dapat hidup harmonis dengan alam semesta.²⁶

Sifat alamiah ini merupakan sifat lentur dan fleksibel dalam penetapan hukum, perilaku, kebiasaan, dan norma aturan. Inilah yang

disebut sebagai sifat perubahan mutaghayyirat yang mengandung pengertian dinamika dan progresifitas. Tetapi kemudian ada satu sifat yang satu sisi sangat dibutuhkan oleh manusia, dan pada sisi yang lain diperlukan untuk membentuk hubungan dialektis dengan progresifitas ini. Sifat yang tidak mengalami pergantian dan menjadi sandaran mutaghayyirat ini adalah sifat lurus (istiqamah). Pada titik ini manusia sangat membutuhkan petunjuk Tuhan untuk membimbingnya menemukan apa yang disebut “jalan lurus” (*ash-shirath al-mustaqim*). Karena perubahan dan pergantian adalah sifat dasar yang ada pada alam beserta isinya, manusia tidak membutuhkan petunjuk untuk menemukannya, tetapi manusia sangat membutuhkan pihak lain yang membimbingnya untuk menemukan petunjuk dasar kehidupan, karena itulah Allah berfirman “اهدنا الصراط المستقيم” tidak ada satupun ayat yang berbunyi “اهدنا إلى الحنيفية”, karena sifat lengkung merupakan sifat dasar yang inheren dalam kehidupan. Oleh karenanya tentang sifat lengkung ini Allah berfirman: ar-Rum:30:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون

Ketika Allah menyuruh manusia berperilaku menurut sifat lengkung, sementara pada saat yang sama kita memohon kepada jalan yang lurus (*ash-shirath al-mustaqim*), tidak lantas bahwa jalan lurus “petunjuk kehidupan” akan menafikan perubahan. Tetapi maksudnya adalah diharapkan kedua sifat yang berbeda ini akan membentuk hubungan dialektis yang harmonis sebagai sebuah dualitas. Dan di sinilah terletak interaksi dialektis antara yang tetap dan sesuatu yang berubah “المستقيم والحنيف” dalam agama Islam.

Jika hanifiyyah terdapat pada sifat alam, lalu apa *ash-shirath al-mustaqim* (*ats-tsabit* atau garis lurus) itu? Di sinilah kemudian Syahrur mengajukan teori batasnya²⁷. Teori ini diperoleh melalui penelaahan terhadap kedua sifat dasar di atas dengan mendasarkan pada matematika, khususnya teori matematika Newton yang menerangkan konsep matematika analisis dan konsep persamaan fungsi.

Secara umum, teori batas dapat digambarkan sebagai berikut: terdapat ketentuan Tuhan yang diungkapkan dalam al-Kitab dan as-Sunnah yang menetapkan batas yang bawah (الحد الأدنى) dan batas atas (الحد الأعلى) kepada seluruh perbuatan manusia. Batas yang lebih rendah mewakili tuntutan hukum minimum dalam sebuah kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan batas maksimalnya. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal tidak sah (tidak boleh), demikian pula

yang melebihi batas maksimal. Ketika batas-batas ini dilampaui maka hukuman harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang terjadi. Jadi manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan.

Dengan memahami metode penetapan hukum Islam memuat dua karakter dasar Di sinilah, menurut Syahrur, letak kekuatan Islam. Dengan memahami teori ini, niscaya akan dapat dilahirkan jutaan ketentuan hukum dari padanya. Karena itu pula maka risalah Muhammad dinamakan umm al-kitab (induk berbagai kitab, ketentuan hukum) karena sifatnya yang hanif berdasarkan teori batas ini.

Berdasarkan teori matematika yang meringkasnya menjadi enam bentuk, maka untuk menerapkan teori batasnya, Syahrur juga menerapkannya dalam enam batas:²⁸

1. Posisi Batas Minimal (حالة الحد الأدنى)

Batas minimal dalam hukum Allah terdapat pada ayat-ayat tentang perempuan-perempuan yang haram dinikahi (QS. an-Nisa:22-23), berbagai jenis makanan yang diharamkan (QS. Al-Maidah:3, al-An'am: 145-156, hutang piutang (al-Baqarah:283-284) dan tentang pakaian wanita (an-Nisa:31) Dalam hal perempuan-perempuan yang haram dinikahi, misalnya, berbagai macam perempuan yang disebutkan dalam ayat tersebut adalah merupakan batas minimal perempuan yang tidak boleh dinikahi, tidak boleh kurang dari itu. Ijtihad hanya diperbolehkan pada usaha untuk menambah perempuan yang diharamkan dinikahi. Jika menurut ilmu kedokteran, misalnya, perempuan yang memiliki hubungan kerabat cukup dekat—seperti anak perempuan paman atau bibi—tidak boleh dinikahi maka boleh dibuat aturan yang melarang pernikahan tersebut

Batas minimal juga terdapat pada ayat-ayat tentang jenis makanan yang diharamkan, yaitu bangkai, darah yang mengalir, dan daging babi. (al-Maidah:3), dalam ayat ini, Menurut Syahrur, Allah menetapkan batas-an minimal terhadap jenis-jenis makanan yang dilarang untuk dikonsumsi.

2. Posisi batas maksimal (حالة الحد الأعلى)

Menurut Syahrur, ini terjadi pada tindak pidana pencurian (al-Ma'idah:38) dan pembunuhan (al-Isra': 33, al-Baqarah: 178, an-Nisa': 92). Hukum potong tangan bagi pencuri, misalnya, mewakili batasan maksimum yang tidak boleh dilampaui. Dalam kasus ini, hukuman bisa dikurangi, berdasarkan kondisi-kondisi obyektif yang berlaku dalam masyarakat tertentu. Adalah tanggung jawab para mujtahid untuk

menentukan pencuri yang bertipe apa yang perlu dipotong tangannya, dan apa yang tidak. Tapi bagaimana dengan pencuri kelas besar yang dapat mengakibatkan kondisi penting, seperti pencurian data-data rahasia melalui spionase atau pencurian atau penggelapan uang (korupsi) di perusahaan-perusahaan nasional, atau *mark up* dana pembangunan misalnya? Apakah bentuk kejahatan yang lingkupnya sangat luas ini cukup dijatuhi hukuman potong tangan bagi pelakunya? Kejahatan ini tercakup dalam al-Maidah:33, tercantum bentuk hukuman dengan batasan yang cukup variatif sehingga menyediakan ruang luas untuk berjihad. Seluruh bentuk hukuman ini lebih berat dari hukuman potongan tangan, yakni hukuman mati, potong tangan dan kaki secara silang, pengasingan atau penjara seumur hidup.²⁹

3. Posisi Batas Minimal dan Maksimal Bersamaan (حالة الحد الأدنى و الحد الأعلى معا)

Berlaku pada hukum waris (an-Nisa': 11-14, 176) dan poligami (an-Nisa':3). Dalam masalah bagian harta waris, menurut Syahrur, batas atas adalah untuk ahli waris laki-laki dan batas bawah untuk perempuan. Maksudnya bila didasarkan pada ayat bagian laki-laki dan perempuan menganut prinsip 2:1, maka bagian 66,6% bagi laki-laki merupakan batas atas sedangkan bagian 33,3% bagi perempuan merupakan batas bawah. Oleh karena itu jika pada suatu ketika laki-laki hanya dieberi bagian 60% dan anak perempuan 40% maka hal ini dibolehkan. Wilayah ijtihad terletak pada daerah antara batas atas bagi laki-laki dan batas bawah bagi perempuan yang disesuaikan dengan kondisi objektif masyarakat untuk mendekatkan di antara kedua batas tersebut. Usaha untuk mendekatkan ini dibolehkan hingga sampai titik persamaan antara bagian laki-laki dan perempuan, tentu saja dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi setiap kasus atau mempertimbangkan kecenderungan dalam masyarakat.³⁰

4. Posisi Batas Minimal dan Maksimal Bersamaan pada Satu Titik (Posisi Lurus) atau Posisi Penetapan Hukum Partikular (حالة الحد الأدنى و الحد الأعلى معا على نقطة واحدة أي حالة المستقيم أو حالة التشريع العيني)

Ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang atau lebih dari yang telah ditentukan. Posisi batas ini, menurut Syahrur, hanya berlaku dalam kasus zina saja, berdasar pada surat an-Nur:2. Lantas dalam kondisi seperti apa yang memenuhi pemberlakuan batasan hukum ini. Syahrur menjelaskan lebih lanjut, dengan memperhatikan batas hukuman zina secara ketat, Allah tidak menyerahkan syarat-syarat

kondisionalnya pada ijtihad manusia. Tetapi Allah sendiri yang menentukan syarat tersebut, yaitu empat saksi dan pelemparan tuduhan dalam kasus antar suami isteri. Allah juga menetapkan hukum bagi yang melepaskan tuduhan tanpa mampu memenuhi syarat dan bukti-buktinya sebagaimana tercatum dalam surat an-Nur: 3-10.

Ayat-ayat yang menjelaskan syarat-syarat kondisional yang harus dipenuhi pada penerapan batasan hukuman zina ini disebut sebagai ayat-ayat mubayyinat. Dan hanya dalam kasus zina inilah satu-satunya ayat mubayyinat terdapat dalam *al-Kitab*.

5. Posisi Batas Maksimum dengan Satu Titik Mendekati Garis Lurus Tanpa Persentuhan (حالة الحد الأعلى بخط مقارب لمستقيم أي يقترب) ولا يمس

Hal ini berlaku pada hubungan pergaulan laki-laki dan perempuan yang dimulai dari batasannya yang paling rendah, berupa tidak saling menyentuh sama sekali antara keduanya hingga hubungan yang hampir mendekati zina. Jadi, jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan yang mendekati zina berarti keduanya belum terjatuh pada batas maksimal hubungan fisik yang ditetapkan Allah, yang berarti belum dikenai hukuman zina. Tindakan zina merupakan bagian dari batasan hukum Allah yang seseorang tidak diperbolehkan berhenti padanya, atau menyentuh wilayahnya meskipun ia berada dekat pada wilayah zina tersebut. Syahrur membandingkan dalam kasus batasan hukum perempuan yang haram dinikahi, seseorang dapat tepat berhenti pada batas tersebut, demikian juga dalam batas hukuman pembunuhan. Tetapi dalam batasan hukum zina, seseorang tidak dapat berhenti padanya, karena berhenti pada batas zina berarti melakukan tindakan zina. Secara teoritis, batas hukum zina merupakan salah satu batas hukum Allah ini berada dalam garis lurus yang seseorang akan sampai pada titik puncaknya jika ia semakin mendekatinya. Teori ini sangat sesuai dengan realitas hubungan antara laki-laki dan perempuan.

6. Posisi Batas Maksimum Positif (+) tidak boleh dilewati dan batas bawah negatif (-) boleh dilewati³¹ (الحد الأعلى موجب مغلق لا) حالة يجوز تجاوزه , والحد الأدنى سالب يجوز تجاوزه)

Hal ini berlaku pada hubungan peralihan kekayaan antar sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif (+) berupa riba, sementara zakat sebagai batas bawahnya yang bernilai negatif (-). Batas bawah ini boleh dilampaui yaitu dengan berbagai bentuk sedekah, di samping zakat. Adapun posisi di tengah-tengah antara batas yang positif dan batas bawah yang negatif adalah nilai nol, yakni dalam bentuk pinjaman kebaikan.

an (al-qardh al-hasan), memberi pinjaman tanpa memungut bunga (riba).³²

Melalui bentuk keenam dari teori batas ini, Syahrur menjelaskan pandangannya tentang riba, yang berbeda dengan pendapat umumnya, ulama tentunya. Secara etimologi, tidak ada perbedaan makna riba ini dengan yang umum dikenal, yakni berarti tambah, berkembang/tumbuh dan meninggi (الزيادة, النماء, العلو). Setelah menemukan beberapa ayat di mana terdapat kata riba, ia menyimpulkan adanya empat hal yang perlu diperhatikan dalam membicarakan riba, yakni riba dikaitkan dengan sedekah (al-Baqarah:276), riba dikaitkan dengan zakat (ar-Rum:39), batas atas bagi bunga/riba (Ali Imran:130), dan bunga nol persen (al-Baqarah:279). Dalam hal ini, menurut Syahrur, zakat sama dengan sedekah karena zakat merupakan batas bawah dari sedekah yang wajib dilakukan. Jadi zakat merupakan bagian dari sedekah (at-Taubah:60).

Berdasarkan at-Taubah:6, fakir dan miskin adalah termasuk bagian orang-orang yang berhak menerima zakat. Fakir, menurutnya, adalah orang yang tidak mampu melakukan transaksi ekonomi apapun, atau tidak mampu melunasi bentuk pinjaman harta selunak apapun dalam sistem perekonomian yang berlakunya. Oleh karena itu harta yang disalurkan kepada mereka bukan dalam bentuk pinjaman (*qardh*), tetapi dalam bentuk pemberian (hibah) dan imbalannya pada sisi Allah. Dalam konteks ini berlaku ayat: Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah (al-Baqarah:276), di samping juga ayat-ayat lain yang mengutuk keras praktek riba (al-Baqarah:275, 278, 279). Demikian keadaan pertama dari riba.

Kedua riba yang terjadi pada orang yang hanya mampu menutup hutang pokok tetapi tidak mampu membayar bunga. Terhadap orang ini harta disalurkan melalui pinjaman yang bebas bunga, yakni dalam bentuk al-qardh al-hasan, dan berlaku ayat: "فلم رؤس أموالكم" (al-Baqarah:279). Akan tetapi jika pihak kreditur mau membebaskan piutangnya, hal ini akan lebih baik (al-Baqarah: 280).³³

Adapun riba dalam keadaan ketiga terjadi pada pelaku bisnis (pengusaha) yang mana mereka ini tidak berhak menerima zakat. Pinjaman yang diberikan kepada mereka boleh dipungut bunganya asal tidak melampaui batas atas, yakni jumlah beban bunga sama dengan pinjaman pokok. Dalam hal ini berlaku ayat yang menyatakan: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفًا" (Ali Imran: 130). Atas dasar pandangannya terhadap riba dengan berbagai kondisi objektif yang melingkupinya ini, Syahrur mengajukan tiga prinsip dasar bank Islam, yaitu:³⁴

- a. Mekanisme pinjaman tidak boleh diterapkan pada kelompok orang yang berhak menerima zakat dan sedekah, pengalihan harta kepada mereka harus berupa pemberian (hibah) tanpa syarat apapun.
- b. Dalam kondisi tertentu, mekanisme maksimal yang boleh diterapkan kepada kelompok yang berhak menerima sedekah adalah pinjaman tanpa bunga (*qardh hasan*).
- c. Dalam sistem perbankan Islam tidak diperkenankan pembebanan bunga tidak boleh melebihi dua kali lipat dari modal pinjaman untuk jangka waktu yang tak terbatas. Bunga pinjaman 100% merupakan batas maksimal yang boleh diterapkan dalam sistem perbankan Islam. Dalam kondisi ketika jumlah bunga melebihi jumlah modal awal, pihak yang meminjam wajib mengembalikan selisihnya kepada pihak peminjam.

Untuk melengkapi pemahamannya terhadap al-Qur'an, ia juga memberi pandangan baru terhadap sumber-sumber hukum lainnya, yaitu sunnah, ijma dan qiyas, sekaligus mengkritik pemahaman para ulama terhadap sumber/dalil hukum yang telah mapan selama ini. Secara ringkas, pandangan syahrur terhadap sumber/dalil hukum tersebut sebagai berikut:

1. Sunnah Nabi. Sunnah dalam pandangannya, mewakili sebuah model metodologi hukum (ketentuan-ketentuan) *umm al-kitab* secara mudah tanpa keluar dari batas-batas yang telah ditetapkan Allah atau metode untuk membuat ketentuan-ketentuan urfiyyah dalam hal yang tidak ada ketentuannya dalam *umm al-kitab*, dengan mempertahankan realitas zaman, tempat dan kondisi objektif lainnya, berdasarkan firman Allah bahwa Dia menginginkan kemudahan bagi manusia (al-Baqarah:185, al-Hajj: 78). Pengertian ini didukung pula oleh asal kata sunnah dari *sanna* yang berarti mudah atau mengalir dengan mudah. Menurut pengertian tersebut, apa yang dilakukan Nabi merupakan usaha penerapan ketentuan-ketentuan *umm al-kitab* secara dinamis dalam batas-batas yang telah ditetapkan Allah menurut realitas pada waktu beliau hidup. Praktek beliau pada abad VII M tersebut merupakan kemungkinan (contoh) awal bagaimana menerapkan ajaran Islam dalam kondisi tertentu. Jadi, ia bukanlah satu-satunya dan bukan pula yang terakhir. Praktek beliau ini sesungguhnya hanyalah salah satu usaha untuk memelihara *risalah* dan *nubuwwah* agar tetap hidup hingga hari kiamat. Karena risalah Muhammad didasarkan atas batas-batas (*hudud*) Allah, maka beliau-lah satu-satunya Rasul yang diijinkan berijtihad, sebab beliau adalah penutup para Nabi dan rasul di samping juga untuk mengajarkan kepada manusia bagaimana seharusnya mereka berijtihad untuk

kepentingan diri mereka sendiri setelah beliau tidak ada. Karena Islam adalah syariat yang sangat manusiawi yang bergerak dinamis dalam batas-batas tertentu.³⁵

Selanjutnya Syahrur membagi sunnah menjadi dua macam, yakni *sunnah risalah* dan *sunnah nubuwwah*, sebagaimana kerangka teori yang digunakan dalam *al-Kitab* sebelumnya. *Sunnah risalah* sebagaimana *al-Kitab*, dapat dibedakan isinya menjadi *al-hudud* (batas-batas dalam hukum), ibadah, akhlak, dan pengajaran (*ta'limat*). Adapun *sunnah nubuwwah*³⁶, Syahrur membaginya menjadi dua macam, yakni yang berkenaan dengan soal gaib, dan yang berkenaan dengan penjelasan *tafshil al-kitab*. Dalam pada itu, berbeda dengan pandangan jumhur ulama, menurutnya memahami hadist haruslah didasarkan atas pemahaman terhadap *al-Kitab* dan bukan sebaliknya.

2. Qiyas, menurut Syahrur menganalogikan hal-hal yang terjadi pada masa sekarang (*asy-syahid*) dengan peristiwa yang terjadi pada masa lalu (*al-ghaib*) (قياس الشاهد على الغيب) adalah prinsip yang keliru (*bathil*) dan tidak adil. Tidak dapat dibenarkan analogi problem-problem masyarakat modern dengan masalah yang dihadapi masyarakat pada masa Nabi SAW. Karena hal itu hanya akan menghasilkan kesimpulan yang meragukan dan samar-samar. Qiyas yang valid (*al-haqiqi*), menurutnya, adalah qiyas yang mengukur sesuatu atau pihak yang hadir saat sekarang dengan sesuatu yang lain yang juga hadir pada saat sekarang dalam lingkup batas-batas hukum Tuhan (قياس الشاهد على الشاهد ضمن الحدود). Pihak *syahid* pertama terdiri dari bukti-bukti material yang bersifat objektif, sedangkan pihak *syahid* kedua adalah masyarakat manusia yang berkepentingan untuk dianalogikan, yang hidup pada saat sekarang. Sebagai contoh, dalam peraturan larangan merokok, yang berposisi sebagai *syahid* pertama adalah data-data kedokteran dan hasil survey statistik tentang masalah rokok, sedangkan *syahid* kedua adalah masyarakat manusia yang akan menerima penerapan undang-undang larangan merokok tersebut. Dalam hal ini menurut Syahrur, kita harus memperhatikan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada diri manusia bisa saja memiliki kemiripan, tetapi hukum-hukum dan undang-undang yang diterapkan pada mereka tidak selalu sesuai untuk diterapkan secara general.
3. Ijma. Ijma yang benar menurut Syahrur adalah kesepakatan mayoritas manusia yang menyetujui rancangan undang-undang yang berkaitan dengan kepentingan mereka (اجماع أكثرية الناس على قبول التشريع المقترح) (بشأنهم). Mereka mentaati hasil konsesus ini dengan menerapkan undang-undang tersebut. Oleh karena itu dewan perwakilan rakyat, lembaga hukum independen dan kebebasan menyuarakan pendapat

adalah bagian yang tak terpisahkan dari sistem politik Islam yang tidak akan terlaksana tanpa didukung oleh konsep *ijma'* yang demokratis ini. Konsep inilah menurutnya, sebagai konsep sesungguhnya dari demokrasi hukum dan kebebasan berpendapat dalam koridor batasan-batasan hukum Tuhan.³⁷

Selanjutnya Syahrur dalam upaya membangun hukum Islam yang modern mengajukan seperangkat syarat, antara lain:

1. memahami bahasa Arab sebagai bahasa yang bebas dari sinonim (*al-mutaradifat*), dan setiap nash (teks) baik yang bersumber dari al-Kitab maupun bukan, harus dapat dipahami berdasar akal.
2. Para pemegang otoritas hukum (*musyarri'*) harus memiliki pemahaman terhadap dasar-dasar pengetahuan ilmiah sesuai dengan tuntutan zamannya.
3. Memperluas aturan-aturan hukum dalam bidang ekonomi dan sosial menurut konteks zamannya.
4. Menganggap para ilmuwan kealaman (*scientist*) "teknik, kedokteran, astronomi, fisika, kimia" dan lain sebagainya sebagai mitra terpercaya bagi *musyarri'*.
5. Berpegang teguh pada prinsip "qiyas syahid ala syahid" dengan dukungan bukti-bukti materiil subjektif (*al-bayyinat al-madiyyah*) sebelum mengeluarkan keputusan hukum apapun. Dalam konteks ini, para *musyarri'* bekerja sama dengan para ahli survey.
6. Mempertimbangkan kaidah : *إن صح الحديث فهو مذهبي* sebagai kaidah yang tidak selalu benar karena kesahihan sebuah hadist tidak menjamin pemutlakan pemberlakuannya.
7. Tidak perlu terikat dengan suatu aliran fiqh tertentu.
8. Tidak boleh mengabaikan bahwa dasar legislasi Islam (*at-tasyri al-islami*) dan kehidupan manusia adalah kebebasan dan kebolehan.
9. Sama sekali tidak boleh melupakan bahwa Islam adalah agama yang hanif, maka jika dijumpai ketentuan hukum yang membelenggu kemajuan masyarakat dan keadilan, maka wajib disesuaikan (diubah) tanpa keluar dari batas-batas (*hudu*) Allah.

Setelah mengemukakan syarat-syarat bagi hukum Islam modern, Syahrur kemudian memberikan contoh fiqh baru mengenai persoalan perempuan (*gender*) dalam hukum Islam yang meliputi banyak hal, seperti poligami, waris, mahar, pakaian, hak untuk bekerja, talak, dan hubungan pergaulan laki-laki dan perempuan.³⁸ Dengan segala keterbatasan, di sini penulis tidak dapat menguraikan semua contoh yang diberikan Syahrur pada masalah-masalah tersebut, penulis hanya memberikan contoh dalam kasus pakaian perempuan (*libās al-mar'ah*) secara singkat. Syahrur berpendapat bahwa batas minimum pakaian perempuan adalah

satr al-juryūb (Q.S al-Nur: 31) atau menutup bagian dada (payudara), kemaluan, dan tidak bertelanjang bulat. Batas maksimumnya adalah menutup sekujur anggota tubuh, kecuali dua telapak tangan dan wajah. Dengan pendekatan ini, perempuan yang tidak memakai jilbab pada umumnya, sesungguhnya telah memenuhi ketentuan Allah, sebab masih berada pada wilayah di antara batas minimum dan maksimum tadi. Jika seorang perempuan pergi keluar dengan hanya berpakaian yang menutupi daerah intim bagian bawahnya saja (*juryubha as-sufliyyah*), maka ia telah keluar dari batasan Allah dan jika ia keluar tanpa memperlihatkan sedikitpun dari anggota tubuhnya, bahkan hingga wajah dan kedua telapak tangannya, maka ia telah keluar dari batasan yang digariskan oleh Rasulullah. Artinya, perempuan yang mengenakan cadar dan menutup sekujur tubuhnya --dengan pendekatan ini-- malah sudah “tidak islami”.

Dengan teori batas yang diajukannya ia meyakini bahwa risalah Muhammad akan betul-betul terbukti sebagai *rahmah li al-‘alamin* dan *shalih li kull zaman wa makan*. Karena berdasar teori ini hukum-hukum Islam memiliki dinamika dan elastisitas yang sangat tinggi untuk menerima berbagai bentuk perubahan zaman dan tempat dalam batas-batas tertentu. Di samping itu ia juga meyakini risalah ini memiliki sifat dasar yang sama dengan yang dimiliki oleh setiap benda di alam semesta, termasuk manusia, yang selalu bergerak dinamis dalam batas-batas tertentu. Sehingga diyakini bahwa Islam akan dapat hidup terus hingga akhir zaman.

Penutup

Bagaimanapun juga tawaran perubahan Ushul oleh kaum liberalis--termasuk Syahrur--tetap saja menyisakan sejumlah kontroversi dan perdebatan. Tawaran itu ditanggapi oleh mayoritas ulama ushul secara negatif bahkan penuh kecurigaan. Akar utama penyebab kontroversi itu adalah karena tawaran mereka tidak memiliki landasan kuat pada kerangka teoritik (*theoretical frame*) ilmu ushul fiqh yang telah ada sebelumnya. Walaupun demikian, Wael B. Hallaq menilai teori ini sangat mengesankan, baik dari segi kedalaman maupun keluasannya dan tidak ada bandingannya dalam percaturan pemikiran Islam modern, khususnya berkenaan dengan teori hukum. Dari seluruh usaha yang pernah dilakukan untuk memformulasikan kembali teori hukum, teori batas agaknya merupakan teori yang paling meyakinkan.[]

Catatan akhir:

¹Lihat misalnya Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah; Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani) (Yogyakarta: LkiS, 1999), "... Menurut an-Na'im, setidaknya adanya kesulitan-kesulitan dalam memadukan pola pikir fiqh klasik dan fiqh kontemporer dalam beberapa hal, antara lain terkait hukum publik, konstitusionalisme modern, hukum pidana, hukum internasional serta hak asasi manusia (HAM).

²Wael B. Hallaq, *Teori Hukum Islam (History of Legal Islamic Theories)* terj: E. Kusnadiningrat et. al. (Jakarta: Rajawali Press, 2001) h. 318, 345.

³Untuk biografi, pendidikan dan aktifitas Muhammad Syahrur penulis kutip dari sumber-sumber antara lain: karyanya sendiri *al-Kitab wa al-Qur'an; qira'ah mu'ashirah* (Kairo: Sina Publisher dan al-Ahali, 1992), h. 46, Andreas Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (selalu) Berubah": Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitab wa al-Qur'an Karya Muhammad Syahrur" Pengantar (2) dalam buku terjemahan *Nahw Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* Karya Muhammad Syahrur oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ, 2004), Cet. II, h. 17. M. Aunul Abied Shah, et. al. (editor), *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), h. 237-238. Ahmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur* (Yogyakarta: eLSAQ, 2003) h. 43-50. Charles Kurzman (editor), *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 210.

⁴Edisi Indonesianya dalam Charles Kurzman (editor), *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 210.

⁵Berbagai tuduhanpun dialamatkan kepada Syahrur; misalnya oleh Ramadhan al-Buthi ia dianggapnya sebagai agen zionis untuk merusak otoritas dan persatuan umat Islam. Oleh Yusuf al-Qardhawi ia juga dituduh menciptakan agama yang benar-benar baru, oleh Mahir al-Munajjid dituduh melakukan plagiarisme (penjiplakan), atau berkomitmen melakukan perbuatan "dilettanisme" yang tak termaafkan dalam wilayah penafsiran oleh Yusuf asy-Syaidawi, lihat dalam Andreas Cristmann, *Bentuk Teks...* dalam catatan kaki no. 38-40, h. 22

⁶Lihat dalam bukunya, *Sejarah*h. 364

⁷dalam pengantar terjemah Indonesia buku Syahrur, *Nahw Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (Metodologi Fiqh Islam Kontemporer oleh: Syahiron Syamsuddin & Burhanuddin) (Yogyakarta: eLSAQ, 2004) h. 13.

⁸ <http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=32>

⁹ Wael B. Hallaq, *Sejarah.....*h. 364.

¹⁰Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an; qira'ah mu'ashirah* (Kairo: Sina Publisher dan al-Ahali, 1992), h. 29-32. Selanjutnya disebut Syahrur.

¹¹ *Ibid.* h. 44.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.* h. 47.

¹⁴ *Ibid.* h. 47.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* h. 55.

¹⁷ *Ibid.* h.51.

¹⁸ *Ibid.* h. 54-55.

¹⁹ *Ibid.* h. 55-56.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, h. 74-77.

²² *Ibid.* h. 62

²³ *Ibid.* h. 65-66.

²⁴ Lihat Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* pada bab *fi ma'rifah asma'ih wa asma' suwarihi*, dalam Maktabah asy-Saymilah dalam Maktabah asy-Saymilah Al-Ishdar ats-Tsani.

²⁵ Syahrur, ... h. 446

²⁶ *Ibid.* h. 447-449.

²⁷ Wael B. Hallaq menyebut teori ini dengan teori limit (*theory of limits*), lihat dalam *Sejarah...* h. 367.

²⁸ Ringkasan teori ini dapat dibaca juga dalam Wael B. Hallaq, *Sejarah...* h. 367-375, juga dalam Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh Dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrofiq (editor), *Ma'hab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruz, 2002), h. 134-140.

²⁹ Syahrur, h. 455.

³⁰ *Ibid.* h. 457-462.

³¹ Istilah positif (+) dan negatif (-) di sini adalah istilah matematika, bukan positif dalam pengertian baik, atau negatif dalam pengertian buruk dalam masalah moral (akhlak).

³² Syahrur, h. 464.

³³ *Ibid.* h. 469.

³⁴ *Ibid.* h. 469-471

³⁵ *Ibid.* h. 549.

³⁶ Nampaknya Syahrur tidak membedakan antara istilah sunnah dengan hadits. Hal ini terlihat ketika di depan ia menyebut sunnah nubuwwah, namun di belakang ia kemudian menyebutnya dengan hadits nubuwwah. Lihat Syahrur, pada h. 549, dan 554.

³⁷ Konsep ijma' Syahrur ini nampaknya mirip seperti apa yang digagas oleh Muhammad Abduh dan Muhammad Iqbal sebelumnya, yang tidak menerima ijma seperti yang didefinisikan oleh mayoritas ulama. Abduh memahami ijma' dengan lebih luas, ijma--dengan mendasar kan pada surat an-Nisa: 59,--*ulul amri* (orang-orang yang berwenang), adalah terdiri dari berbagai perwakilan masyarakat yang memutuskan hukum (di luar ibadah) yang berkaitan dengan kepentingan hidup mereka. Sementara Iqbal menggagas Ijma yang dilembagakan dalam majelis legislatif. Lihat dalam Ahmad Hasan, *Ijma'(The Doctrine Ijma' in Islam*, terjemah oleh Rahmani Astuti) (Bandung: Pustaka, 1985), h. 277 dan 287.

³⁸ Syahrur....., h. 592-629

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin et. al, *Ma'hab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (dalam Ainurrofiq (editor), Yogyakarta: Ar-Ruz, 2002).
- Christmann, Andreas, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungan-nya (selalu) Berubah": Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitab

-
- wa al-Qur'an Karya Muhammad Syahrur" Pengantar (2) dalam buku terjemahan *Nahw Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* Karya Muhammad Syahrur oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ, 2004), Cet. II.
- Hallaq, Wael B., *Teori Hukum Islam (History of Legal Islamic Theories)* terj: E. Kusnadiningrat et. al. (Jakarta: Rajawali Press, 2001).
- Hasan, Ahmad, *Ijma' [The Doctrine Ijma' in Islam*, terjemah oleh Rahmani Astuti] (Bandung: Pustaka, 1985).
- <http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=32>
- Ismail, Ahmad Syarqawi, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur* (Yogyakarta: eLSAQ, 2003).
- Kurzman, Charles (editor), *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001).
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah; Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani) (Yogyakarta: LkiS, 1999).
- Shah, M. Aunul Abied et. al. (editor), *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001).
- As-Suyuthi, Jalaluddin, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, dalam *Maktabah asy-Saymilah Al-Ishdar ats-Tsani*.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an; qira'ah mu'ashirah* (Kairo: Sina Publisher dan al-Ahali, 1992. Bab I dan Bab II Buku ini telah diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Syahiron Syamsuddin & Burhanuddin, Bab I diterjemahkan menjadi *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ, 2004). Bab II, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ, 2007).
- *Nahw Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (Metodologi Fiqh Islam Kontemporer, terj. oleh: Syahiron Syamsuddin & Burhanuddin) (Yogyakarta: eLSAQ, 2004).
-

Masduki, adalah dosen pada Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten.